



BIBLIOGRAFIA

## I - EDICIONES Y TRADUCCIONES DE SEXTO EMPIRICO

### a - EDICIONES ANTIGUAS:

Sexti Empirici viri longe doctissimi Adversus Mathematicos,  
seguido del texto griego y traducción latina de Hipoti-  
posis Pirrónicas. Edición de G. Hervet, París, 1569.

Sexti Empirici quae extant... ed. P. y J. Chouet,  
Génova, 1621.

Sexti Empirici opera graece et latine. Ed. Albertud Fabricius,  
Leipzig, 1718, (2ª ed., Leipzig, 1841).

### b - EDICIONES MODERNAS:

Sextus Empiricus: Opera. Ed. Immanuel Bekker, Berlín, 1842.

Sexti Empirici opera. Ed. H. Mutschmann. Vols. 1 y 2 (1912 -  
1914); Ed. Jürgen Man, (Indices, Janáček), Vol. 3  
1954, 1962<sup>2</sup>), Leipzig, B.G. Teubner, 1912-1962.

Sextus Empiricus in Four Volumes. Trans. R.G. Burd - Loeb  
Classical Library, London, Heineman, 1933-49.

### c - TRADUCCIONES

#### 1 - Castellano:

Sólo disponemos una versión de las Hipotiposis en len-  
gua castellana:

Hipotiposis Pirrónicas de Sexto Emérico, traducidas por  
Lucio Gil Fagoaga, ed. Reus, Madrid, 1923.

2 - Francés:

J.P. DUMOND, Les Sceptiques Grecs, Textes choisis, Paris, 1966

J. GRENIER ET G. GORON, Oeuvres choisies de Sextus Empiricus,  
Paris, 1948:

3 - Inglés:

Aparte la ya citada ed. de Bury, que contiene traducción  
paralela inglesa, hay que citar:

P. HALLIE, Scepticism, Man and God, Selections from the Major  
Writings of Sextus Empiricus (Translation, Sanford  
Etheridge), Middletown, Conn, Wesleyan University, 1964.

D.D. GREAVES, Against the Musicians, A new critical text and  
translation by—, University of Nebraska Press, 1986.

4 - Alemán

E. PAPPENHEIM, Pyrrhoneischen Grundzüge, Leipzig, 1876.

(Edición seguida de Erläuterungen zu des Sextus Empiri-  
cus Pyrrhoneischen Grundzügen, Leipzig, 1881, comenta-  
rio continuo a la versión alemana.)

## II - OTRAS FUENTES ANTIGUAS CITADAS

ARISTOTELES: Aristotle in twenty - three volumes, Loeb Classical Library, London: Heineman; Cambridge: Harvard University Press, 1933-1980.

ARNIM, Hans von, Stoicorum Veterum Fragmenta, Leipzig: Teubner, 1905-1924.

ATHEAEUS, The Deianosorhists, Loeb Classical Library, Vols. 2-4, London: Heinemann, 1922-1930. Vol. 5, Cambridge: Harvard University Press, 1955.

AUGUSTIN, Against the Academics, Westminster, ed. Newman, 1950.

\_\_\_\_\_, Answer to Skeptics, Loeb Classical Library, London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1951.

\_\_\_\_\_, De Natura Deorum: Academica, Loeb Classical Library, London; Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1956.

\_\_\_\_\_, De Tratore, Loeb Classical Library, London: Heinemann, Cambridge: Harvard University Press, 1901.

DEICHMEIER, Carl, Die griechische Epirikerschule, Berlin: Weidmann, 1930.

DIELS, Hermann, Die Fragmente der Vorsokratiker, Ed. 1. Kranz: 2<sup>da</sup> ed., Berlin: Weidmann, 1958-1960.

\_\_\_\_\_, Doxographi Graeci. 3<sup>a</sup> ed. Berlin: De Gruyter, 1952.

\_\_\_\_\_, Fragmentum Philosophorum Graecorum. Vol. 1, no. 1, in Fragmentum Graecorum Graecorum. Ed. 1. von Wilamowitz-Moellendorf, Berlin: Weidmann, 1901.

- DIOGENES LAERTIUS,  Lives of Eminent Philosophers . Loeb Classical Library, London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press, 1958-1959, 2 vols.
- EUSEBIUS DE CAESAREA,  Praeparatio Evangelica  (Ed. E.H. Grifford), Oxford University Press, 1903.
- GALENO,  Exhortación de aprendizaje de las artes. Sobre las Escuelas. Sobre la mejor doctrina  (ed. José A. Ochoa), Madrid, 1986.
- GELIUS, Aulus,  The Attic Nights of Aulus Gellius  Loeb Classical Library, London: Heinemann; Cambridge: Harvard University Press. Vols. 2 - 3, 1948-1952.
- KIRK, G.S. y RAOSE, S.E.,  Los filósofos presocráticos . Ed. Gredos: Madrid, 1970.
- PULLAR, F. . A.  Fragmenta Philosophorum Graecorum . Paris: Formin - Didot, 1921.
- ROTHS,  Bibliotheca . (Ed. I. Bekker), Berlin: Reiter, 1924.
- URDIA,  Coera , Oxford Classical texts, Oxford, 1985.
- URDIA,  Terebia . (Ed. G.A. Bergström), Leipzig: Teubner, 1985 - 1988.
- URDIA,  Lexicon , Dr. I. Reiter. Berlin: Reiter, 1984.

III - ESCEPTICISMO (FILOSOFIA ESCEPTICA GRIEGA EN GENERAL)

- ANASS, Julia, "Doing without objective values: ancient and modern strategies", in The Norms of Nature, ed. Schofield, M. v Striker, G., Cambridge University Press, 1986.
- \_\_\_\_\_, "Truth and Knowledge" in Doubt and Dogmatism, (Studies in Hellenistic Epistemology), ed. N. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, Oxford, 1980.
- BARNES, Jonathan, "Ancient Skepticism and Causation", in The Skeptical Tradition, ed. M. Burnyeat, Berkeley and Los Angeles, 1983.
- \_\_\_\_\_, "Proof Destroyed", in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1980.
- BONH, Edwin, Stoics and Sceptics, Oxford at the Clarendon Press, 1913.
- DEID, Martha, "Dialektic and Verbalism", in The Skeptical Tradition, Berkeley and Los Angeles, 1983.
- GRÉGOIRE, Emile, Études de philosophie antique, Paris, 1935.
- STANFORD, Victor, Les Sceptiques Grecs, Paris, 1887 (reimpr. Librairie J. Vrin, Paris, 1954).
- SWANSON, Decker, "The cradle argument in Epicureanism and Stoicism" in The Norms of Nature, Cambridge, 1986.
- BURNEYAT, M.F., "Can the Skeptic Live his Scepticism?" in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.
- BURY, J.G., "Timon Fragments 65 and 67", Proceedings of the Cambridge Philological Society, 153-155 (1936).

- COLLIER, S. T., "Sceptics, Cynics, Cyrenaics, Epicureans, Stoics,"  
in Philosophical Lectures, New York, 1949, (197-227).
- COUISSIN, Pierre, "L'Origine et l'Evolution de L'Écécche", in  
Revue des Etudes Grecques, 42 (373-397), Paris,  
1929.
- \_\_\_\_\_, "The Stoicism of the New Academy" in The  
Skeptical Tradition, Berkeley and Los Angeles, 1983.
- DAL PRA, M., Lo Scetticismo Greco, Milan, 1950.
- DE LACY, Phillipos, "C. Mallon and the Antecedents of Ancient  
Scepticism", Chronos, 3, n° 1 (1969), 52-71.
- DEICHGRABER, K., Die Griechische Empirikerschule, Berlin, 1930.
- DUBOIS, J. J., "Pyrrhon et le scepticisme ancien", in Histoire  
de la Philosophie, I, Paris, 1959.
- FRANKE, P. - REYER, T., "Discovering the Good: oikeiosis and  
kathékonta in stoic ethics", in The Arts of La-  
ture, Leiden, 1986.
- FRANKE, P., Socraticos Leones, Universitat de Valencia,  
1977.
- FRANKE, P., "The Discovery of Nature's Scepticism" in The  
Skeptical Tradition, Berkeley and Los Angeles,  
1983.
- FRANKE, P., "The Critical Action of Prose", in Prose and Socratic-  
ism, Oxford, 1980.
- \_\_\_\_\_, "The Stoic doctrine of the affections of the soul"  
in The Arts of Lature, Leiden, 1986.
- \_\_\_\_\_, "Stoics and Sceptics on clear and distinct im-  
pressions" in The Skeptical Tradition, 1983.
- FRANKE, P., "Nothing to us?" in The Arts of Lature, Leiden,  
1986.



- GOEDEKEMEYER, A., Die Geschichte des Griechischen Skeptizismus, Leipzig, 1905.
- GRAYLING, A.C., The Refutation of Scepticism, London, 1985.
- HARTMANN, Sifried, Gewissheit und Wahrheit (Der Streit zwischen Stoa und Akademischer Skepsis), Halle (Saale), 1927.
- HICKS, R.O., Stoic and Epicurean, New York, 1910.
- MORSTMAN, R.P. "Erkenntnistheoretischer Skeptizismus", Philosophische Rundschau, 3 (1987, 222-239).
- IMBERT, Claude, "Stoic Logic and Alexandrian Poetics", in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.
- IRWIN, T.H., "Stoic and Aristotelian conceptions of happiness", in The Forms of Nature, Cambridge, 1986.
- LEWIS, A.A., La Filosofia Helenistica, Madrid, 1944.
- \_\_\_\_\_, and SIOGREN, D.L., The Hellenistic Philosophers, Cambridge University Press, 1987.
- MARCEL, Jeanne, The Greek Sceptics from Pyrrho to Sextus, London and Toronto, 1964.
- MARTEL, Jeanne, Stoic Logic, University of California, 1981.
- MARTEL, J.C., Hellenistic Philosophies, Princeton University Press, 1973.
- MARTEL, Paul, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Antiquität, Berlin, 1934.
- MARTEL, Jeanne, Die Quellen der Akademischen Skepsis, In. Reicher Verlag, Leipzig, 1916.
- MARTEL, Jeanne, Die Tropen der Griechischen Skeptiker, (cap. I-III, 6), Berlin, 1935.
- MARTEL, Jeanne, The Greek Sceptics, New York, 1977.
- MARTEL, Jeanne, "Skeptizismus und Fideismus", in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.

- POPKIN, Richard, H., "Berkeley and Pyrrhonism" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- REARDON, B.P., Courants Littéraires Grecs des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles après J.C., Paris, 1971.
- RHODE, G.E., Zweifel und Erkenntnis (Über das Problem des Skeptizismus und des Begriff des Absoluten). Lunds Universitets Orsskrift, (Bd. 41, Nr. 4) Lund - Leizic, 1946.
- RICHTER, R., Der Skeptizismus in der Philosophie, Leipzig, 1904.
- ROBIN, Leon, Pyrrhon et le Scepticisme Grec, Paris, 1944.
- SAISSET, Emile, Le Scepticisme, Paris, 1855<sup>2</sup>.
- SALDBACH, F.H., "Ennoia and Prolepsis in the Stoic Theory of Knowledge", Classical Quarterly, 24, I (1930), 44-51.
- SCHIFFER, Jacob, "Incoherence, Argument and God", in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.
- SCHUBERT, Johannes, "Plutarchs Stellung zur Skeptik", in Abhandlungen zur Geschichte des Skeptizismus, (Heft 1), Leipzig, 1911.
- SCHWARTZ, G.W., "The epistemology of ancient Skepticism in modern times" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- SEDLIY, David, "The Motivation of Greek Skepticism" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- WASSER, Richard, "Necessity, Laws and Causality", in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.
- STUBBS, Charlotte, L., Greek Skepticism, London: Duckworth, 1989.
- STRIKER, Gino, "Antisthenes, or the art of living", in The Forms of Nature, Cambridge, 1986.
- \_\_\_\_\_, "The ten Tropes of Agrippa" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- \_\_\_\_\_, "Skeptical Strategies" in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.

- STROUD, Barry, "Kant and Skepticism" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- TAYLOR, C.C.U., "All Perceptions are True" in Doubt and Dogmatism, Oxford, 1983.
- WALKER, Ralph, "Gassendi and Skepticism" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- WILLIAMS, Bernard, "Descartes' Use of Skepticism" in The Skeptical Tradition, Berkeley, 1983.
- ZELLEN, Edward, Stoics, Epicureans and Sceptics, Londmans Green, London, 1880.

IV - STUDIUM SCHEDE S.E.

- BRÉHIER, Emile, "Le mot noeton chez Sextus Empiricus", in Revue d'Etudes Anciennes, XVI, 1914.
- BRÜCKNER, N., "Die Tropen der Skeptiker". Hermes, 86 (1957), 497-499.

- CHILSHOLM, R.M., "Sextus Empiricus and Modern Empiricism", Philosophy of Science, VIII, (1941), 371-394.
- COUISSIN, Pierre, "La Critique du Réalisme des Concepts chez Sextus Empiricus", Revue d'Histoire de la Philosophie, 1927.
- DE MARCO, Vittorio, "La Contesa analogia-anomalia i Sesto Empirico". Rendiconti della Accademia de Archeologia, Lettere e Belli Arti di Napoli, XXXIII, (1957), 129-148.
- HAAS, L. Leander, Ueber die Schriften des Sextus Empirikus, Progr. Burghansen, 1881-82.
- \_\_\_\_\_, Leben des Sextus Empiricus, Progr. Burghansen, 1882.
- HALLIDAY, Philip and J.P. 1975, Stanford C., Scientific Method and the Selection of the Major Writings of Sextus Empiricus, Middletown, 1964.
- HILF, Werner, Studien zu Sextus Empiricus, Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1939.
- ISSEL, Augustinus, Questiones Lexicæ et Polæmicæ, Argent., 1917.
- JANČIČ, Karel, "Contributions to Sextus Empiricus", Acta Universitatis Palackianae Olomocensis, 4 (1949), 1 - 54.
- \_\_\_\_\_, "Dionysius Laertius and Sextus Empiricus", Euphrosia, 3 (1937), 10-59.
- \_\_\_\_\_, "Sextus Empiricus in der Kritik", Philologus, 100 (1956), 100 - 107.
- \_\_\_\_\_, "Fragen zu bei Sextus Empiricus", Philologus 106, (1962), 134-137.
- \_\_\_\_\_, "Esautes in Sextus Empiricus", Acta Universitatis Carolinae (1955), 136-139.
- \_\_\_\_\_, "Die Handschrift des Sextus Empiricus als Vorso erhalten?" Philologus, (1963), 271-277.

- \_\_\_\_\_, "Zur Bilanz des Griechischen Skeptizismus", Antiquitas Graeco Romana ad Tempora Nostra, Prace (1969), 133-137.
- \_\_\_\_\_, "Skeptische Zweitropenlehre und Sextus Empiricus", Eirene, (1970), 47-55.
- KUDLICH, Friedolf, "Die Datierung des Sextus Empiricus und des Diogenes Laertios", Rheinisches Museum für Philologie, 106 (1963), 251-264.
- MATES, Benson, "Stoic Logic and the text of Sextus Empiricus", American Journal of Philology, 70, 3 (1949), 290-298.
- MUTSCHMANN, Hermann, "Die Ueberlieferung der Schriften des Sextus Empiricus", Rheinisches Museum für Philologie, LXIV (1909), 244-283.
- RAFFAELI, Eucher, De sexti Empirici Librorum Numero et Ordine, Teubner, Berlin, 1875.
- \_\_\_\_\_, Erläuterungen zu des S.E. Pyrrhonischen Grundzügen, Teubner, 1891.
- \_\_\_\_\_, "Der Sitz der Schule der Pyrrhonischen Skeptiker", Archiv für Geschichte der Philosophie, I (1898), 8 - 32.
- TRACHT, Mary Mills, Sextus Empiricus and Greek Scepticism, Leighton Bell, 1848.
- PHILIPSON, Robert, "Zu Sextus Empiricus", Philologische Wochenschrift, 58 (1938), 106-110.
- ROPKIN, Richard H., "Samuel Sorbières Translation of Sextus Empiricus", Journal of the History of Ideas, (1953), 617-621.
- SHOREY, Paul, "Emendation of Sextus Empiricus libro Grammatico, 126", Classical Philology, 10, 2, (1915), 218-18.

A P E N D I C E

TRADUCCION DEL LIBRO XI DE ADVERSUS DOGMATICOS

## CONTRA LOS MORALISTAS

1           Habiendo considerado ya las objeciones esgrimidas por los escépticos en las áreas lógica y física de la filosofía, nos resta ahora examinar aquellas otras referentes al ámbito de la ética;<sup>1</sup> de este modo, merced a la adquisición de una cabal actitud escéptica, podrá cada uno de nosotros, de acuerdo con las palabras de Timón, pasar su vida

*del modo más leve en medio de la calma,  
siempre impavida y despreocupadamente,  
desatendiendo el dulce canto de sirena de las  
ciencias*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Cf. HP, III, 157-169. De acuerdo con la tripartición de raíz estoica y lugar común en la época alejandrina, la ética se presenta como la conclusión práctica de la filosofía, tanto más en Sexto, para quien las otras dos divisiones (lógica y física) se presentan como mera "propedeutica negativa" al fin ético de la ataraxia: διατούτο οὐκ ἐν μετ τοῖς δοξατοῖς ἀταραξίαν τέλος εἶναι φασιν τοῦ τοῦ σκεπτικῆς, ἐν δὲ τοῖς κατηραγκασμένοις μετριοπαθεῖαν. (HP, I, 30).

<sup>2</sup> Timon, fr. 841, UZZI 51 A D.

2 Mas como es opinión unánime que la investigación ética trata acerca de las cosas buenas y malas (así, por ejemplo, Sócrates, de quien se dice haber sido el primero que introdujo la reflexión al proclamar que el primer objeto de indagación era

*cuanto de malo y de bueno se ejecuta en nuestras moradas*),<sup>3</sup>

empezaremos nosotros también analizando la diferencia que entre ellas existe.

<sup>3</sup> Homero, *Odisea*, IV, 392.



## CAPITULO PRIMERO

### ¿CUAL ES LA DIFERENCIA FUNDAMENTAL ENTRE LAS COSAS REFERENTES A LA VIDA ?

3. "Todos los filosofos que parecen enseñar de modo sistemático los fundamentos de la ética; y, principalmente, los de la Academia Antigua y los del Peripato, así como también los estoicos, acostumbran a hacer la siguiente distinción de entre las cosas que existen, las unas son buenas, las otras malas y unas terceras están entre medio y son denominadas por ellos "indiferentes"

4. "Cicerónates"<sup>4</sup>, por su parte, de modo más peculiar, haciendo uso del singular, afirma que "todo lo que existe es bueno, o malo, o ni bueno ni malo". Y puesto que los demás filosofos habían adoptado esta distinción, sin prueba, creyo el oportuno ofrecer la siguiente: "si afirma existe algo fuera de lo bueno y lo malo y lo ni bueno ni malo, entonces ese algo será bueno o no lo será, pero si es bueno, será una de las tres cosas, y si no es bueno, entonces será malo o ni malo ni bueno, si es malo, será una de las tres cosas y si no es ni bueno ni malo, ocurrirá lo mismo por consiguiente, todo lo que existe

<sup>4</sup> Jefe de la Academia, segundo sucesor de Platón (circa 339-314).

6 es o bueno, o malo, o ni bueno ni malo. Sin embargo, también él aceptaba, potencialmente, la división sin prueba, pues el argumento propuesto para sostenerla no es sino la división misma: por ello, si la prueba contiene en sí misma su fundamentación, también la división será su propia fundamentación, puesto que en nada difiere de la prueba.

7 Mas si bien todos parecen estar de acuerdo en que la distinción entre las cosas de la vida es triple, algunos hay que urden capciosas objeciones <sup>5</sup> y, aun admitiendo la distinción, atacan el modo sofisticado en que ésta se presenta. Y esto se mostrará retomando la cuestión un poco más atrás.

8 Los especialistas en lógica señalan que la definición difiere del universal solamente en su formulación, siendo en esencia <sup>6</sup> idéntica a éste. Y correctamente, pues el que dice "el hombre es un animal mortal, racional" afirma esencialmente lo mismo, aunque con distinta formulación, que quien dice "si algo es hombre, entonces es animal, racional, mortal". Y que esto es así se sigue claramente del hecho de que no sólo el universal incluye a los particulares, sino que también la definición abarca a todos los casos de la cosa que sea: la de "hombre", por ejemplo, a todos los hombres particulares y la de "caballo" a todos los caballos. Así, si se introduce un caso erróneo,

<sup>5</sup> Εἰρηκτολογία, εἰρηκτολογία: habilidad en inventar argumentos o pretextos ingeniosos. Término usado por los estoicos (Epicteto, Manual, 2,20,35) siempre en sentido peyorativo. Cf. HP, I,63; II, 84.

<sup>6</sup> Διψαπεί "de acuerdo con su sentido", opuesto normalmente a εἰρηκτολογία, aquí, se opone a εἰρηκτολογία. (Cf. HP, I,11.)

10 el universal y la definición son ambos falseados. Pues bien -afirman ellos-, del mismo modo que las cosas que divergen en su formulación son en esencia idénticas, la división perfecta, que posee un sentido universal, difiere del universal en su formulación: puesto que el que así divide: "de los hombres, los unos son griegos, los otros bárbaros" afirma algo equivalente a "si algo es un hombre, entonces o es griego o es bárbaro". Porque si se halla un hombre que no es griego ni bárbaro, la división deviene por fuerza viciosa y el universal, falso.

11 De ahí se sigue también que una afirmación de la forma "de las cosas existentes, unas son buenas, otras malas y otras intermedias entre ambas" es, según Crisipo, potencialmente, un «juicio» universal como este: "si hay cosas existentes, entonces son o buenas, o malas, o indiferentes". Tal universal, sin embargo, es falso si incluye un

12 caso falso. Pues dicen: si hay dos cosas, la una buena y la otra mala, o la una buena y la otra indiferente, o la una mala y la otra indiferente, la afirmación "de las cosas existentes, esta es buena" es verdadera, pero la afirmación "estas cosas son buenas" es falsa, puesto que no son ambas buenas, sino que la una es buena y la otra mala, y lo mismo ocurre en el caso de las cosas indiferentes, pues "estas cosas son indiferentes" es un «juicio» falso, como lo es "estas

14 cosas son buenas o malas". Tal es, en líneas generales, la objeción; pero ésta parece no afectar a Jenócrates, por cuanto el no usa el plural, lo que falsearía su división al incluir cosas heterogéneas.

15 Y otros han elevado la siguiente objeción: toda división correcta dicen es la partición de un género en sus especies próximas y, por ellos, incorrecta una división del tipo "de entre los hombres, algunos son griegos, otros egipcios, otros persas y otros

indios", puesto que la primera especie no se opone a su especie próxima correlativa, sino a una subespecie de ésta, debiéndose decir: "de entre los hombres, unos son griegos y los otros bárbaros" y, seguidamente, por subdivisión, "y de entre los bárbaros, algunos son 16 egipcios, otros persas y otros indios". También ello se aplica a la división entre las cosas existentes, pues todas, las buenas y las malas, son para nosotros "diferentes", mientras que las cosas que están entre las buenas y las malas nos son "indiferentes". La división no debiera, pues, establecerse según el modo anterior, sino, mejor, del modo siguiente: "de las cosas existentes, algunas son "diferentes" y otras indiferentes, y de las "diferentes," unas son buenas, las otras 17 malas". Pues esta forma de división se asemeja a aquélla que enuncia: "de entre los hombres, algunos son griegos, otros bárbaros, y, de entre los bárbaros, algunos son egipcios, otros persas y otros indios"; mientras que la anterior división se parece a la del tipo "de entre los hombres, algunos son griegos, otros egipcios, otros persas, otros indios"

18 Mas no hay necesidad ahora de demorarse en estas objeciones, si bien quizá si sea conveniente explicar, en primer lugar, que la palabra "es" posee dos acepciones,<sup>7</sup> siendo una de ellas "existe realmente" (como cuando decimos ahora mismo "es de día", en el sentido de "el día realmente existe") y la otra "aparece" (como ciertos científicos tienen la costumbre de decir que la distancia entre dos estrellas es de un codo, queriendo decir con ello "aparece pero no es así en modo alguno", pues quizá sea en realidad de cien estadios pero

<sup>7</sup> Cf. HP, I, 135.

nos parezca un codo debido a la altura y a la lejanía de nuestra  
19 visión. Cuando, pues, como escépticos, decimos que "de las cosas  
existentes, unas son buenas, otras malas y otras indiferentes",  
introducimos la palabra "son" para indicar, en virtud de su doble  
sentido, no la existencia real, sino la apariencia, pues nosotros  
hemos disputado suficientemente con los dogmáticos en lo que se  
refiere a la naturaleza de la realidad de las cosas buenas, malas e  
20 indiferentes, pero por lo que respecta a la apariencia de cada una de  
ellas, acostumbramos a designarlas como buenas, malas o indiferentes,  
al modo en que Timón parece mostrarlo cuando, en sus *Imágenes*,  
dice

*Pues en verdad diré lo que me parezca ser el caso,  
poseyendo mi discurso un recto criterio de verdad,  
diré cómo la naturaleza de lo divino y el bien  
[permanece  
de lo que se sigue para el hombre una vida de la  
[mayor ecuanimidad.<sup>8</sup>*

Así pues, habiendo sido rebatida la anterior división de la manera  
ya expuesta, veamos qué cabe pensar de los términos que contiene,  
empezando nuestro examen por (su misma) concepción

<sup>8</sup> Timón Fr. 842; Caizzi 62

## CAPITULO II

### QUE ES LO BUENO, LO MALO Y LO INDIFERENTE

21 Siendo el punto central de la controversia que mantenemos con los dogmáticos la diferencia existente entre lo bueno y lo malo, convendrá primeramente delimitar estas nociones, pues, de acuerdo con el método epicúreo, no es posible ni indagar ni dudar sin una prelación.<sup>10</sup> Pues bien, los estoicos, remitiéndose a, como ellos las llaman, las nociones comunes,<sup>11</sup> definen lo bueno del siguiente modo: "lo bueno es la utilidad y no otra cosa que la utilidad", entendiendo por "utilidad" la virtud<sup>12</sup> y la acción justa y por "no otra cosa que la

<sup>10</sup> Ἰσοτιμία, en su acepción original epicúrea, noción genérica de cualquier objeto, producto, por lo general, de la elaboración y síntesis intelectual de la experiencia sensible (Cf Diógenes Laercio, *Vidas*, X, 33.)

<sup>11</sup> Κοινὰ ἔννοιαι. Incepciones comunes, ideas generales compartidas por todos los hombres, la cuestión de si su universalidad es o no producto de cierto innatismo no ha sido resuelta de modo unánime: Cf. FH Sandbach, "Enneia and Prolegomena in the Stoic Theory of Knowledge", *Classical Quarterly*, 24, 1 (1930).

Con § 22. Cf. HP, III, 159. Se observará el carácter más elaborado y preciso de la presente formulación, que lleva a K. Jaraček a presentar este tratado y, en general, el conjunto del *Adversus Mathematicos* como obra de madurez (K. Jaraček, "Prolegomena to Sextus Empiricus", *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis*, 4, (1948), pág. 53.

<sup>12</sup> La virtud es la primera especie de bien y, por ello, lo más beneficioso y útil. Diógenes Laercio (*Vidas*, VII, 94) la define como "la perfección de un ser racional en tanto que racional".

23 utilidad" el hombre bueno y el amigo. Pues la virtud, siendo un estado de la parte rectora del alma, <sup>12</sup> y la acción justa, siendo una actividad de acuerdo con la virtud, son exactamente la utilidad; y el hombre bueno y el amigo, perteneciendo ambos también a las cosas buenas, no pueden ni ser llamados "utilidad" ni "otra cosa que  
24 utilidad" por la razón siguiente: las partes -dicen los discípulos de los estoicos- no son ni lo mismo que la totalidad de la que forman parte, ni otra cosa distinta de esa totalidad, del mismo modo que, por ejemplo, la mano no es lo mismo que el hombre (pues una mano no es el hombre completo), ni es tampoco algo distinto (pues el hombre completo se concibe como tal incluyendo la mano). Dado que, entonces, la virtud es una parte del hombre bueno y del amigo, y que las partes no son idénticas ni distintas a su totalidad, el hombre bueno y el amigo son llamados "no otra cosa que utilidad". De este modo, todo lo bueno está incluido en la definición, ya sea lo bueno, sin más,  
25 "utilidad", ya sea "no otra cosa que utilidad". Además, como corolario, establecen que "bueno" se dice de tres maneras y, de nuevo, lo redefinen en sus propios términos, de acuerdo con cada uno de los tres sentidos. En un sentido, "bueno" dicen significa aquello por lo cual o de lo cual se puede obtener la utilidad, siendo esto principalmente el bien y la virtud, pues de la virtud mana naturalmente, como de una  
26 fuente, toda utilidad. En otro sentido, "bueno" es aquello de lo cual se sigue la utilidad: de modo que no sólo las virtudes serán llamadas "buenas", sino también las acciones conformes a la virtud, en tanto que

12 ἡγεμονικόν: parte regente o principio rector del alma.

27 la utilidad resulta también de ellas. Y, en un tercer y último<sup>13</sup>  
sentido, se denomina "bueno" a lo que es susceptible de ser útil,  
incluyendo las virtudes, las acciones virtuosas y los amigos y los  
28 hombres buenos, así como los dioses y los buenos daimones. Por ello,  
Platón y Jenócrates no quieren decir lo mismo que los estoicos cuando  
afirman que lo bueno puede ser dicho de muchas maneras; pues cuando  
los primeros afirman que la idea es llamada <sup>14</sup> "buena" en un sentido y  
lo que participa de la idea en otro sentido, establecen  
significaciones que difieren grandemente entre sí y no poseen  
29 conexión, como observamos en el caso de la palabra "can", ya que con  
su uso nos referimos a cosas tales como el animal que ladra y el  
animal marino,<sup>15</sup> además del filósofo y, finalmente, también a la  
constelación, pero así como estos sentidos no tienen nada en común y  
ni el primero está incluido en el segundo ni el segundo en el tercero,  
igualmente en la afirmación de que la idea es buena, así como lo que  
participa de la idea, se efectúa un enunciado en que las  
30 significaciones son distintas y no muestran relación alguna. De este  
tenor eran como ya expuse, los puntos de vista de los antiguos; mas  
los estoicos mantienen que, en el caso de "bueno", la segunda  
significación debiera incluir la primera, y la tercera debiera  
incluir asimismo las otras dos. Y algunos han afirmado que "bueno" es

<sup>13</sup> Acerca de este *καταλόγος* y el pasaje paralelo HP, III, 171. Cf. Janaček, *op. cit.*, 40.

<sup>14</sup> Admitiendo la adición *καλοῦμαι* propuesta por W. Heinz (*Studien zu Sextus Empiricus*, Max Niemeyer, Halle, 1932, pág. 248): es la afirmación de la dualidad de significaciones lo que constituye la *ἐξ ἑοσις ἀναγωγὴ ἐν ἑνὶ*.

<sup>15</sup> Perro de mar. Cf. *Odisea*, XII, 96. El filósofo es, naturalmente, el cínico.



lo que es deseable por sí mismo <sup>16</sup>; otros, que "bueno es lo que contribuye a la felicidad"; otros, que "lo que permite alcanzar la felicidad" (siendo la felicidad, como la han definido los partidarios de Zenón, Cleantes y Crisipo <sup>17</sup>, el buen transcurso de la vida).

31 Y de este género es la definición de lo bueno. Pero como "bueno" se dice de tres maneras <sup>18</sup>, por lo que se refiere a la primera significación [que reza "lo bueno es aquello en virtud de lo que o de lo que resulta la utilidad"]<sup>19</sup>, suelen algunos objetar que si en verdad lo bueno es aquello de lo que resulta la utilidad, debemos afirmar que solo la virtud genérica es buena (pues solo de ella resulta la utilidad) y que cada una de las virtudes particulares, como la prudencia, la temperancia y las demás, caen fuera de la definición.

32 Pues la utilidad no proviene de ninguna de éstas, sino que de la prudencia proviene el ser prudente y no el ser útil en general (ya que si esto es decir, el ser útil fuera su resultado, no se trataría de la prudencia en particular, sino de la virtud en general); y de la temperancia proviene lo que es denominado de acuerdo con ella, es decir, el ser temperante y no el efecto general, es decir, el ser

<sup>16</sup> Aristoteles, *Ética Nicomaquea*, I, 1.

<sup>17</sup> Zenón (334-263), fundador de la Estoa, Cleantes (331-232), sucesor de Zenón a la muerte de éste; Crisipo (c.280-c.206), jefe de la Estoa desde el 232. Sobre la def. de felicidad, cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, VII, 88 y Séneca, *Epístolas*, 120, II. "beata vita secundo defluens cursu" Pasaje paralelo, menos elaborado (cf., a este respecto, Janaček, *op. cit.*, 59), en HP, III, 172.

33 útil, y así sucesivamente. Quienes, por su parte, se enfrentan á esta  
objección redarguyen lo siguiente: cuando sostenemos que "bueno es  
aquello de lo que resulta la utilidad", decimos lo mismo que "bueno es  
aquello de lo que resulta una de las cosas útiles de la vida"; pues  
así cada una de las virtudes particulares resulta igualmente un bien,  
no porque procure la utilidad en general, sino una de las cosas útiles  
en la vida; así, una virtud como la prudencia procurará el ser  
34 prudente y otra, como la temperancia, el ser temperante. Sin embargo  
éstos, intentando mediante tal defensa escapar a la anterior objeción,  
van a caer en otra distinta; pues si lo que se afirma es "bueno es  
aquello de lo que resulta alguna de las cosas útiles en la vida",  
entonces la virtud genérica, que es un bien, no se incluye en la  
definición, pues ninguna de las cosas útiles en la vida proviene de  
ella (ya que entonces sería una de las virtudes particulares), sino  
35 la simple utilidad. Aun otras objeciones, que adolecen de la  
alambicada sutileza de los dogmáticos, se suelen presentar contra  
estas definiciones, a nosotros nos basta, sin embargo, con mostrar que  
quien afirma que el bien es lo útil o lo que contribuye a la  
felicidad, o cualquier definición similar, no nos muestra lo que es el  
bien, sino que nos señala una de sus propiedades accidentales: pero  
quien establece la propiedad del bien, no nos revela el bien en sí <sup>20</sup>.  
Porque todos convienen en que lo bueno es útil y admirable (razón por  
la cual es llamado "bueno", en cuanto que "admirable" <sup>21</sup>) y fuente de

<sup>20</sup> Acerca de la diferencia entre estas clases de propiedades, Cf. Aristóteles, *Topicos*, I, 102a.

<sup>21</sup> Derivando etimológicamente ἀγαθόν de ἀγαρόν como en el *Cratilo* (412c; 422a) platónico. Cf. HP, III, 175.

36 felicidad; pero si uno sigue inquiriendo sobre qué es eso que es útil y admirable en sí mismo y fuente de felicidad, entonces cesa el acuerdo, aunque previamente asintieran en denominarlo "útil" y "admirable", y se enzarzan en una disputa encarnizada, llamando el uno al bien virtud; el otro, placer; otro más, ausencia de dolor; otro, por fin, cualquier cosa por completo diferente. Ahora bien, si las definiciones anteriores hubieran mostrado qué es el bien, no habría una tal pugna, consecuencia del desconocimiento de la naturaleza del bien. Por lo tanto, las definiciones reseñadas no nos enseñan qué sea el bien, sino lo accidental del bien y, en consecuencia, resultan viciosas, no solo en este aspecto, sino también por pretender algo

37

38 imposible: pues quien ignora un objeto existente menos aún puede conocer la propiedad de tal objeto, por ejemplo, si alguno dice a quien ignora la naturaleza del caballo: "un caballo es un animal capaz de relinchar", no le enseña lo que es un caballo, pues el relinchar le es también desconocido a la persona que no sabe lo que es un caballo, al ser una propiedad de éste, y el que profiere ante alguien que no ha captado lo que es un buey: "un buey es un animal capaz de mugir" no a la persona que es un buey, puesto que el mugir es igualmente incomprendible a quien no sabe qué es un buey, siendo el mugir una propiedad de éste.

39

También, por consiguiente, es vano e inútil decir al hombre falto de una noción de lo bueno que lo bueno es lo admirable y lo útil; pues uno debiera conocer previamente la naturaleza del bien en sí y luego, a continuación, comprender que es útil y admirable y fuente de felicidad; pero si ésta es desconocida, semejantes definiciones no nos enseñan lo que buscamos.

40 Bastará lo dicho como ejemplo en lo que se refiere a la noción del bien; y asimismo, creo, se aclararán los tecnologemas <sup>22</sup> empleados por los dogmáticos a propósito de «la naturaleza» del mal. El mal es, en efecto, lo contrario del bien; y es un daño o no otra cosa que un daño; y es "daño" como en el caso de la maldad o la mala acción, pero es "no otra cosa que un daño" en el caso del hombre malo y el enemigo.

41 Y entre éstos (quiero decir, entre lo bueno y lo malo, lo que se denomina "indiferente"), se halla lo que no se encuentra en ninguno de ambos casos: cuál es el sentido de estas definiciones y qué puede decirse contra las mismas puede colegirse de nuestra discusión acerca de lo bueno. Mas ahora, suponiéndolas ya establecidas, prosiguiendo investigaremos si lo bueno y lo malo son realmente existentes según el modo modo en que son concebidos.

### CAPITULO III

#### DE SI EL BIEN Y EL MAL EXISTEN POR NATURALEZA

42 Que los dogmáticos no han determinado de manera convincente la noción del bien y el mal, es algo que antes ya hemos establecido; mas para familiarizarnos mejor con los argumentos relativos a su

22 Τεχνολογούμενα: en esta forma (part. pas. substantivado) y acepción, probablemente sólo se halle en Sexto; de ahí que me haya permitido el neologismo.

existencia, basta afirmar que, en efecto, como Enesidemo solía decir, aunque todos los hombres convienen en que lo bueno es lo que les atrae, sea esto lo que fuere, la polémica reside en los juicios  
43 particulares sobre su naturaleza. Y así como todos los hombres convienen, si acaso, en que la hermosura corporal existe, pero discrepan sobre qué mujer es hermosa y bella en concreto (prefiriendo los etíopes a la de tez más negra y de nariz más chata, los persas a la más blanca y aguilena, otros estimando en más a la de  
44 rasgos intermedios), igualmente, los individuos corrientes y los filósofos comparten la misma preconoción común<sup>23</sup> y creen que el bien y el mal existen (siendo el bien lo que les atrae y es útil, y el mal lo de opuesta naturaleza), pero disputan acerca de su naturaleza:

*una cosa place a un hombre, otra a otro.*<sup>24</sup>

y, en palabras de Arquibodo,

*con cosa distinta se alegra el corazón de cada*

*el hombre,*<sup>25</sup>

pues el uno persigue la gloria, el otro la riqueza, otro la salud y  
45 otro aun el placer. Y lo mismo ocurre con los filósofos: los Académicos y Peripatéticos sostienen que hay tres clases de bienes y que unos pertenecen al alma, otros al cuerpo y otros son externos al alma y al

23 Κοινὴ πρόληψις.

24 *Odisea*, XIV, 228.

25 *Frag.* 36 (Bergk).

cuerpo (perteneciendo las virtudes al alma; la salud, el vigor, la agudeza de los sentidos, la belleza, y todo lo semejante, al cuerpo; y siendo externos al alma y al cuerpo la riqueza, el país, los  
46 antepasados, los descendientes, y todo lo similar) 26. Mas los estoicos, por su parte, si bien también sostienen que hay tres clases de bienes, los clasifican de modo distinto, afirmando que unos pertenecen al alma, otros son externos y otros ni lo uno ni lo otro, eliminando así, como inexistente, la clase de los bienes corporales<sup>27</sup>. De este modo, las virtudes y las buenas acciones -dicen- pertenecen al alma, bienes externos son el amigo, el hombre bueno y los buenos descendientes y antepasados, y así por el estilo, finalmente, no es ni perteneciente al alma ni externo el hombre bueno en relación consigo mismo, pues es imposible que sea externo a sí mismo o perteneciente a  
47 su propia alma, al estar compuesto de alma y cuerpo. Y otros hay que, lejos de eliminar la clase de los bienes corporales, les confieren incluso la prioridad, así, cuantos persiguen el placer carnal<sup>28</sup>. Pero para que no parezca que alargamos más de lo debido nuestro argumento, no nos basaremos, para mostrar que los juicios de los hombres acerca del bien y del mal son opuestos y antagonicos, más que en un ejemplo, a saber, el de la salud, dado que el tema nos es bien familiar<sup>29</sup>.

<sup>26</sup> Cf. Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 6. Sin embargo, esta tripartición puede ya encontrarse en Platón, *Leyes*, 697 c.

<sup>27</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, VII 101-103. Cf. asimismo HP III, 181, nótese de pasada la diferencia estilística entre ambas redacciones, observable desde el *καὶ ὅτι* del inicio.

<sup>28</sup> Los epicúreos, mencionados *infra* 77.

<sup>29</sup> Referencia a su profesión de médico.

48 Unos consideran, en efecto, que la salud es un bien; otros, en cambio, que no. De los primeros, unos han afirmado que era el mayor de los bienes; otros, por el contrario, lo han negado. De los segundos, unos han dicho que era algo "indiferente preferido"; otros, que era algo indiferente, pero no "preferido".

49 Que efectivamente la salud es un bien, y el mayor de los bienes, ha sido afirmado por gran número de poetas y de escritores y, en general, por todos los hombres comunes y corrientes: el poeta Simónides dice que incluso la hermosa sabiduría pierde su encanto sin la venerable salud, y Licimnio, habiendo empezado por decir:

*Sublime madre, de resplandecientes ojos,  
Reina amada del venerable trono de Apolo,  
Salud de dulce sonrisa,<sup>30</sup>*

añade de tan inspirada manera:

*¿Qué es el regocijo en las riquezas o los hijos,  
O el regio poder que al hombre con los dioses  
[Iguala?  
Nadie de ti privado a ser feliz alcanza*

<sup>30</sup> Frag. 4 (Berk). Resulta curiosa la advocación de madre, por cuanto la tradición la considera unánimemente virgen.

50 Y Herófilo <sup>31</sup>, en su *Dietética*, afirma que, en ausencia de la salud, ni el saber puede demostrarse, ni mostrarse el arte, ni ejercerse la fuerza; que la riqueza es inútil y la palabra impotente: tales son las opiniones de estos hombres.

51 Los Académicos y los Peripatéticos, por su parte, han afirmado que la virtud es ciertamente un bien, pero no el más importante. Pues mantenían que debe otorgarse a cada bien su propio orden y valor. Por  
52 ello Crantor <sup>32</sup>, queriendo brindarnos una imagen clara del tema de nuestra discusión, se sirvió de un delicioso ejemplo: si imagináramos -decía- un cierto teatro común a todos los griegos, y en donde cada uno de los bienes hiciera acto de presencia y compitiere por el primer premio, alcanzaríamos enseguida, forzosamente, a captar la  
53 diferencia entre los bienes. Pues entonces la riqueza, avanzando en primer lugar, diría: "Yo, griegos, procurando a todos los hombres atavío, vestidos y calzados y todos los demás lujos, soy imprescindible a sanos y enfermos, y, así como en la paz prodigo los  
54 placeres, en la guerra soy el nervio de los asuntos". Todos los griegos, oyendo estas palabras, dispondrían unánimemente que el primer premio fuera otorgado a la riqueza. Pero si, estando a punto de ser proclamada vencedora, hiciera acto de presencia el placer,

<sup>31</sup> Herófilo de Calcedonia, médico dogmático de la tercera centuria a. de J. Escribió una *Anatomía*, basada en sus trabajos de disección. Si bien la tradición es unánime en la adscripción a la escuela dogmática de medicina, se ha sugerido cierta influencia pirrónica (cf. F. Kudlien, "Herophilus und der Beginn der Medizinischen Skepsis", *Gesnerus*, 1964, 133).

<sup>32</sup> Crantor (c.335 c. 275), discípulo de Jenócrates y maestro de Arcesilao. Su comentario al *Timeo* platónico le convierte en el primero de la larga serie de comentaristas de Platón.



**Dentro del cual el amor, el deseo y las íntimas caricias,  
Seducción que hizo perder la razón incluso a los espíritus más  
[sagaces]<sup>33</sup>**

55 ocupando su lugar en medio «del escenario», sostendría que debe ser proclamado vencedor,

*Pues incierta es la riqueza, cosa de un día,  
Que tras breve floración se marchita,<sup>34</sup>*

y, además, la riqueza es codiciada por los hombres no por sí misma, sino por el disfrute y el placer que comporta. Entonces, todos los griegos, concediendo que así es en efecto, pregonarán que la victoria debe ser otorgada al placer.

56 Mas estando éste a punto de llevarse el trofeo, he aquí que la salud hace su entrada con su cortejo de deidades<sup>35</sup> y argumenta que, en su ausencia, nada valen placer ni riquezas.

*¿En qué me aprovecha la riqueza si yaceo enfermo?  
Más me valiera la humilde porción de cada día  
Y una vida sin dolor, que con enfermedad fortuna.<sup>36</sup>*

<sup>31</sup> Homero, *Iliada*, XIV, 216

<sup>34</sup> Composición de Eurípides, *Fenicias*, 558 y *Electra*, 943.

<sup>35</sup> Cortejo formado por Esculapio (de quien la tradición considera hija) y Panacea (junto a quien aparece en el juramento hipocrático. Existía asimismo una advocación de Atenea Hygieia (Plutarco, *Vidas Paralelas: Pericles*, 13).

<sup>36</sup> Eurípides, *Telefo* (Frag. 714 Nauck).

57 Y entonces, nuevamente, habiendo escuchado todos los griegos y habiendo comprendido que es imposible la felicidad enferma y doliente, declararán vencedora a la salud; mas, en el momento de la proclamación, hará el valor acto de presencia, rodeado de una legión  
58 de nobles y héroes, y hablará así: "sin mi presencia, griegos, la posesión de vuestros bienes pasa a manos ajenas y los mismos enemigos desearían que los acrecentarais puesto que pretenden dominaros"; Al oír esto, los griegos asignarían el primer premio al valor, el segundo a la salud, el tercero al placer y relegarían a la riqueza al último lugar.

59 De este modo, Crantor coloca a la salud en el segundo lugar, adoptando el orden de los filósofos antes reseñados; pero los estoicos afirman que no es un bien, sino algo indiferente<sup>36</sup>. Suponen que el término "indiferente" posee tres sentidos: en el primero de ellos, se aplica a aquello respecto a lo que no existe inclinación ni rechazo (como, por ejemplo, el que las estrellas o los cabellos sean en  
60 número par o impar), en el segundo, se usa para referirse a lo que produce inclinación o rechazo, pero no más por una cosa que por otra (como en el caso de dos dracmas indistinguibles tanto por la acuñación como por el brillo, ante los cuales quien es invitado a elegir entre ellos, siente una inclinación, pero no más por uno que

<sup>36</sup> Cf. HP, III, 177-8 y Diógenes Laercio, *Vidas*, VII, 104. En Diógenes Laercio, sin embargo, solo aparecen reseñados dos de los tres sentidos que al término *ἀδιάφορα* da aquí Sexto, en concreto, el primero y el tercero; cabe, pues, pensar en una diversa fuente doxográfica, más precisa en el caso del escéptico.

61 por otro; finalmente, en el tercer sentido, indiferente -dicen- es lo que no contribuye ni a la felicidad ni a la desdicha, y, en esta acepción son indiferentes, según ellos, la salud, la enfermedad, todas las cosas corporales y la mayoría de las cosas externas, por cuanto no contribuyen ni a la felicidad ni a la infelicidad. Pues indiferente será lo que puede ser usado bien o mal; pero mientras que uno usa siempre bien de la virtud y mal del vicio, se puede usar de la salud y de las cosas corporales tanto bien como mal y, en consecuencia, éstas  
62 son indiferentes. Asimismo, afirman que, de las cosas indiferentes, unas son "preferidas", otras "rechazadas" y otras ni preferidas ni rechazadas, siendo las cosas preferidas aquéllas que poseen un valor apreciable, mientras que las otras carecen de él; y como ejemplo de cosas ni preferidas ni rechazadas señalan el hecho de extender o  
63 contraer un dedo y tocar por el estilo, entre las cosas preferidas se hallan la salud, la fuerza, la belleza, la riqueza, la fama y semejantes, y, por fin, entre las cosas rechazadas se encuentran la enfermedad, la pobreza, el dolor y otras de idéntico tenor.

64 Mas si así dicen los estoicos, Ariston de Quilos <sup>37</sup>, por su parte, afirmaba que la salud y lo similar no es algo indiferente preferido, pues llamarlo así es tanto como sostener que es un bien, siendo la  
65 diferencia casi una mera cuestión de nombre. Porque, sin excepción, no hay diferencia alguna en el interior de las cosas que se hallan entre la virtud y el vicio: ni son unas preferidas y otras rechazadas en

<sup>37</sup> Ariston de Quilos: Discipulo de Zenon de Citio, fundó una rama aparte de la escuela estoica. Tuvo su *floruit* circa 250 a. de C. y representa una vuelta hacia las primitivas tendencias cínicas de la Estoa. Poco más sabemos de su filosofía, aparte de la noticia que nos ofrece aquí Sexto.

virtud de su propia naturaleza, sino dependiendo de las diversas circunstancias de cada ocasión; así que ni lo que se llama "preferido" lo es absolutamente, ni necesariamente «se rechaza» todo lo que recibe 66 la denominación de "rechazado". Si, por ejemplo, debieran los hombres perfectamente sanos servir al tirano, siendo con ello destruidos, mientras que los enfermos pudieran quedar exentos de tal obligación, salvándose así, el sabio preferiría en esta ocasión la enfermedad a la salud: de modo que ni la salud es absolutamente preferida ni la 67 enfermedad absolutamente evitada. Del mismo modo que en la escritura de las palabras colocamos en primer lugar una letra u otra según la ocasión y de acuerdo con las circunstancias (la delta si queremos escribir el nombre de Ión, la jota si el de Ion, la Omega si el de Orion), sin que ninguna letra sea por naturaleza preferible a otra, sino que actuamos según las ocasiones, igualmente en el caso de las cosas que se hallan entre la virtud y el vicio no hay una preferencia natural de unas sobre otras, sino que la preferencia es debida a las circunstancias.

68 Mas habiendo ya mostrado, sobre todo por medio de ejemplos, que no hay acuerdo en la preferencia de lo bueno, lo malo y lo indiferente, acometeremos la tarea de exponer los argumentos de los escépticos en torno al problema que nos ocupa.

69 Si, entonces, existe algo bueno o malo por naturaleza, ese algo debería ser común a todos los hombres y ser bueno o malo para todos: pues así como el fuego, que por naturaleza da calor, calienta a todos los hombres por igual (y no calienta a unos mientras enfría a los demás) y la nieve, que enfría por naturaleza, no enfría a unos y calienta a otros, igualmente lo bueno por naturaleza debería ser bueno

70 para todos y no para unos sí y para otros no. También Platón <sup>38</sup>; por cierto, usaba el mismo argumento para demostrar que Dios es bueno por naturaleza. Pues, decía, como lo propio del calor es calentar y lo propio de lo frío enfriar, así, lo propio de lo bueno es hacer el bien; pero Dios es lo bueno: luego lo propio de Dios es hacer el bien.

71 De modo que si existe algo bueno por naturaleza será bueno para todos los hombres, y si existe algo naturalmente malo, será malo para todos; pero no hay nada bueno o malo para todos, como vamos a demostrar:

72 luego nada existe bueno o malo por naturaleza <sup>39</sup>. Pues debemos admitir que, o todo lo que alguien supone ser bueno lo es realmente, o que no todo lo es, pero no podemos afirmar que todo lo sea: pues si llamáramos bueno a todo lo que es supuesto tal por cualquiera entonces, puesto que la misma cosa es juzgada por uno buena, por otro mala, y por otro aún indiferente, nos veríamos forzados a admitir que lo mismo es a la vez bueno y malo e

73 indiferente. Epicuro, por ejemplo, afirmaba que el placer es un bien, pero quien dice "antes loco que entregado al placer"<sup>40</sup> lo consideraba un mal, mientras que los estoicos lo consideraban algo indiferente y no preferido. Cleantes, por su parte, dice que ni es conforme a la naturaleza ni posee valor para la vida, sino que, a semejanza de un cosmético, no es natural. Arquidemo <sup>41</sup>, sin embargo, defiende que, como el pelo de la axila, es natural pero no posee

<sup>38</sup> República, 335e

<sup>39</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, IX, 101.

<sup>40</sup> Antístenes, filósofo fundador de la escuela cínica. Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, VI, 3.

<sup>41</sup> Arquidemo, filósofo estoico, probablemente discípulo de Diógenes de Babilonia, y del que sólo poseemos los escasos testimonios recogidos en von Armin, *SVF*, III, 262-264.

valor; y Panecio <sup>42</sup> asegura, por fin, que algunos placeres son  
74 naturales pero otros no. Si, entonces, todo lo que parece bueno a  
alguien es verdaderamente bueno, y dado que el placer parece bueno a  
Epicuro, malo a uno de los cínicos e indiferente a uno de los  
estoicos, el placer será, a la vez, bueno, malo e indiferente. Pero no  
es posible que algo sea a la vez, por naturaleza, cosas contrarias  
bueno, malo e indiferente al mismo tiempo: no puede, pues, afirmarse  
que todo lo que a alguien le parece bueno o malo lo sea  
verdaderamente.

75 Pero si lo que a alguien le parece bueno no <sup>43</sup> lo es en todos los  
casos, deberíamos ser capaces de aprehender y discriminar la  
diferencia entre los presuntos bienes, para así poder asegurar que,  
mientras lo que alguien cree ser bueno lo es verdaderamente, lo que  
76 otro alguien juzga bueno no lo es por naturaleza. Ahora bien, esta  
diferencia alcanza a ser percibida o bien gracias a la evidencia  
sensible o bien a través de un proceso de razonamiento. Pero lo  
primero es imposible, pues todo lo que nos afecta a través de la  
evidencia sensible produce naturalmente una percepción común y unánime  
en todos los hombres que mantienen sanos sus sentidos, como se puede  
observar en casi todos los fenómenos. Pero lo mismo no es percibido  
por todos los hombres igualmente como bueno (para unos, «lo bueno» es

<sup>42</sup> Panecio, filósofo estoico (c.185-109 a. de C.), discípulo y  
luego sucesor de Antipater de Tarso al frente de la escuela estoica, a la  
que dio nuevo impulso, adaptándola a las condiciones y mentalidad de la  
época y la aristocracia romanas.

<sup>43</sup> Aceptando la adición «ὁ ἄνθρωπος» de Heintz (op.  
cit., 250).

la virtud y lo que de ella participa, para otros, es el placer, para otros la ausencia de dolor, para otros algo del todo diferente-; así que el verdadero bien no afecta a todos los hombres a través de la  
77 evidencia sensible. Pero, a su vez, si el bien es conocido a través de la razón, entonces, dado que cada uno de los que son honrados en las diferentes escuelas posee su particular concepción de la razón (la razón de Zenón le lleva a suponer que el bien es la virtud; la de Epicuro, que el placer; la de Aristóteles, la salud), propondrá cada uno de ellos igualmente su bien particular, que ni es un bien por  
78 naturaleza ni un bien común a todos. Así pues, nada es bueno por naturaleza, porque si el bien particular de cada uno no es el bien para todos ni el bien por naturaleza, y si, más allá del bien particular de cada cual no hay bien alguno sobre el que todos estén de acuerdo, entonces el bien no existe.

79 Por otra parte, de existir un bien, debería ser deseable por sí mismo, puesto que todo el mundo desea poseer «el bien» así como evitar el mal, mas, como mostraremos, nada es por sí mismo deseable. luego no  
80 existe el bien.<sup>44</sup> Porque, en efecto, si algo hay deseable por sí mismo, entonces o el deseo mismo es deseable o lo es cualquier otra cosa (por ejemplo, o el deseo de la riqueza es deseable o lo deseable

<sup>44</sup> En todo lo que sigue (ss. 79-95 HP, III, 183 ss), a juzgar por las repeticiones, el vocabulario psicológico empleado y otros rasgos de estilo, Sexto debe estar siguiendo muy de cerca fuentes ajenas: E. Pappenheim (*Erläuterungen zu des Sextus Empiricus Pyrrhoneischen Grundzügen*, Leipzig, 1881, pag. 241) sospecha que se trate de Enesidemo, de quien Feilo (*Biblioteca*, 212) atestigua su polémica con los estoicos sobre la naturaleza y existencia del bien y la cognoscibilidad y existencia del deseo y lo deseable, pero también Carneades es un candidato posible.

81 es la salud misma). Ahora bien, el deseo como tal no es lo deseable; pues si el deseo fuera deseable por sí mismo, no deberíamos afanarnos en la obtención de lo que deseamos por miedo a tener entonces que dejar de desear. Y así como deberíamos evitar beber o comer por el temor de que al hacerlo dejásemos ya de desearlo, igualmente, si el deseo de riqueza o salud fuera deseable, no deberíamos perseguir la riqueza o la salud mismas, no fuera a ser que al obtenerlas dejásemos  
82 de desearlas; pero lo que queremos es poseerlas: por consiguiente, el deseo no es deseable, sino, antes bien, evitable. Y tal como el amante anhela obtener el objeto amado para así verse libre del tormento causado por el amor, o como el sediento se harta de beber a fin de escapar a la tortura de la sed; igualmente, el que se agita en su deseo de riqueza pugna por obtenerla y así verse libre de su deseo.  
83 Pero si lo deseable es algo distinto del deseo mismo, entonces o es algo separado y exterior a nosotros mismos, o algo perteneciente a nosotros. Y si es algo separado de nosotros y exterior, o bien produce en nosotros cierto efecto o bien no lo produce (por ejemplo, a propósito del amigo o del hombre bueno o del hijo o de cualquier otro de los llamados bienes externos, o se produce en nosotros un movimiento placentero, un estado de bienestar y una afección agradable, o no ocurre nada parecido y no experimentamos movimiento alguno al contemplar al amigo o al hijo en tanto que objetos  
84 deseables. Pero si tal efecto no se produce en absoluto, las cosas externas no aparecerán como deseables a nuestros ojos, pues, ¿cómo vamos a sentir deseo alguno ante algo que nos deja por completo



85 insensibles? Y, por otra parte, si lo agradable es así concebido porque de ello obtenemos agrado, y lo doloroso porque de ello se sigue el dolor, y lo admirable porque de ello se sigue la admiración, se seguirá que ningún deseo puede alentar en nosotros que ni nos produzca gozo, ni un sentimiento placentero ni una agradable  
86 emoción. Pero si un objeto externo, tal como el amigo o el hijo, produce en nosotros una disposición placentera y un estado agradable, entonces, el amigo o el hijo no serán deseables por sí mismos, sino en razón de aquella disposición placentera y aquel agradable estado; ahora bien, tal estado no es una cosa externa, sino perteneciente a nuestro interior. Por consiguiente, ninguna cosa externa es deseable  
87 por sí misma ni, por lo tanto, un bien. Y sin embargo, tampoco es lo bueno y deseable algo interno a nosotros mismos <sup>45</sup>. Pues, de ser así, será o solamente corporal o también espiritual; mas no puede ser solamente corporal, porque si así fuera, escaparía a nuestro conocimiento (ya que todo conocimiento es una propiedad del alma) y sería como los objetos en sí que carecen por completo de relación con  
88 nosotros, y si, inversamente, el placer que lo deseable conlleva se extiende al alma, será deseable y bueno por esta causa, pero no por razón de ser una sola moción corporal. Porque todo lo deseable es juzgado tal por medio de una sensación o percepción, y no por medio del cuerpo irracional. Pero el sentido o la inteligencia que capta lo deseable pertenecen al alma, en consecuencia, ninguna de las cosas pertenecientes al cuerpo es deseable por sí misma y un bien, sino, si

<sup>45</sup> Cf. el pasaje paralelo HP, III, 185 y véase la supresión, atestiguada en varios otros lugares, de la partícula ἀλλ' οὐδέ (Janaček, *op. cit.*, 17).

89 acaso, aquéllas que pertenecen al alma, lo que nos coloca otra vez en la misma dificultad que al principio; puesto que, como la inteligencia de cada uno discrepa de la de su vecino en estos juicios, verá necesariamente cada uno como bueno lo que a sí mismo le parezca tal. Pero lo que aparece bueno a cada uno no es lo bueno por naturaleza. Y así, tampoco de este modo existe lo bueno.

90 El mismo argumento se aplica también al mal. Pues, en primer lugar, de nuestra investigación acerca del bien se sigue potencialmente que cuando uno de los dos es abolido, el otro lo es también, pues cada uno es concebido en su relación con el contrario; y, en segundo lugar, siendo posible demostrar esto directamente, trataremos de <sup>46</sup> basar nuestra argumentación, una vez más, en un solo ejemplo, la imprudencia <sup>47</sup>, a la que los de la Estoa llaman el único mal. Pues bien, si la imprudencia es por naturaleza un mal, en tal caso, del mismo modo que se conoce la naturaleza del calor porque calienta a todos los que se le acercan y la del frío porque enfría, así también será preciso que la imprudencia sea reconocida como mala por naturaleza porque transforme en mala a la gente. Pero o bien son los llamados imprudentes quienes se vuelven malos a causa de la

<sup>46</sup> Se produce aquí una laguna, suplida por el editor con  $\eta\mu\upsilon\upsilon$   $\mu\alpha\lambda\alpha\tau\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ ,  $\mu\epsilon\mu\alpha\rho\tau\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ . De hecho, la estructura del párrafo es toda ella confusa y la hipótesis del glosador o interpolador que confundió las líneas de argumentación al numerarlas es bien plausible, seguimos, sin embargo, el texto propuesto por Bury.

<sup>47</sup> Imprudencia  $\alpha\pi\pi\omicron\sigma\upsilon\upsilon\eta$ , como opuesta a  $\sigma\omega\phi\omicron\sigma\upsilon\upsilon\eta$ , "prudencia", parece aquí versión más acorde con la usanza estoica - que otorga al término un sentido más amplio que la alternativa "locura".

92 imprudencia, o bien eso les ocurre a los prudentes. Los prudentes, sin embargo, no pueden convertirse en malos, pues se hallan lejos de la imprudencia y no pueden transformarse en malos a causa de un mal que no está presente en ellos, sino que les es ajeno; y si la imprudencia vuelve malos a los imprudentes, lo hace o cuando les resulta evidente  
93 o cuando no se lo resulta. Desde luego, no será cuando no se lo resulta, porque si es no evidente ni es un mal ni algo a evitar, dado que nadie considerará como un mal la imprudencia insospechada y no manifiesta, al modo como nadie evita ni es perturbado por una contrariedad que no se manifiesta o por un dolor que no se percibe.  
94 Pero si la imprudencia es claramente percibida por ellos y es un mal por naturaleza, deberían los imprudentes haberla evitado como tal mal por naturaleza que es. Los imprudentes, sin embargo, no evitan como un mal evidente aquello que los extraños llaman "imprudencia", sino que cada uno acepta por propio juicio y considera erróneo el de quien  
95 sustenta una opuesta opinión. Así que para los imprudentes no es evidente que la imprudencia sea un mal por naturaleza. Por lo tanto, si ni a los sabios torna malos la imprudencia, ni es la imprudencia algo evitado por los imprudentes, debemos admitir que la imprudencia no es algo malo por naturaleza. Y si no lo es, tampoco lo será ninguno de los otros así llamados males.

96 Mas suelen algunos de los de la escuela de Epicuro argumentar, en respuesta a estas objeciones, que el animal evita el dolor y persigue el placer de modo natural y sin aprendizaje; en efecto, apenas nace, cuando aún no es un esclavo de la opinión, llora y grita en cuanto es

sacudido por el desacostumbrado enfriamiento del aire <sup>48</sup>. Ahora bien, si muestra una inclinación natural por el placer y una aversión por el dolor, el dolor es algo que evita naturalmente y el placer algo que naturalmente desea. Mas los que así dicen no caen en la cuenta de que, en primer lugar, hacen participar del bien incluso a los animales más indignos (pues también ellos participan en buena medida del placer) y de que, además, el dolor no es algo que se deba evitar absolutamente: pues el dolor es aliviado por el dolor; la salud corporal, la fuerza y el crecimiento se consiguen por medio del dolor; y los hombres no adquieren las artes y las ciencias más perfectas sino a través del sufrimiento, así que éste no es en modo alguno algo <sup>95</sup> evitable por naturaleza. Además, lo que parece placentero no es siempre naturalmente deseable, pues a menudo sucede que cosas que en una primera ocasión nos proporcionan placer, a la segunda ocasión, a pesar de tratarse de las mismas, las consideramos desagradables, como si, efectivamente, lo agradable no fuera tal por naturaleza, sino que nos afectara de un modo o de otro según las diversas ocasiones.

<sup>97</sup> Así es <sup>49</sup>. Pero también quienes consideran que solo lo noble es el bien sostienen que su carácter de deseable por naturaleza queda probado por los animales irracionales, pues vemos dicen como ciertos animales nobles (los toros y los gallos, por ejemplo) luchan hasta la muerte aun cuando no experimenten el más mínimo sentimiento de gozo o

<sup>48</sup> Cf. Diógenes Laercio, *Vidas*, X, 137.

<sup>49</sup> Es éste un ejemplo del peculiar y repetido (16 apariciones) uso que hace Sexto, a lo largo del *Adversus Mathematicos* VII-XI de la partícula *va*, introduciendo las opiniones del adversario. Con §§ 99-100, cf. HP, III, 193.

100 placer. Y los hombres que se han inmolado en aras de su ciudad, sus  
padres o sus hijos, careciendo de toda esperanza de placer tras la  
muerte, jamás hubiesen obrado así de no haber sido, como los animales  
nobles, naturalmente empujados a ello por la nobleza y la bondad.

101 Tampoco éstos, sin embargo, caen en la cuenta de que es una perfecta  
necedad suponer que los animales mencionados luchan hasta su último  
aliento movidos por una concepción del bien, y más cuando, por otra  
parte, se oye a los mismos continuamente afirmar que sólo a la  
prudente disposición le es dado contemplar lo noble y lo bueno,  
mientras que la imprudencia ciega su conocimiento: de modo que, según  
esto, gallo y toro, que no participan en tal prudente disposición de  
102 ánimo, no deberían contemplar lo noble y el bien. Y, además, si algo  
hay por lo que estos animales combaten hasta la muerte, no es más que  
por vencer y dominar. Pero es a veces más noble cosa el ser vencido y  
subyugado, por lo menos cuando ambas cosas son de suyo indiferentes  
pues la victoria y el dominio no son buenos por naturaleza, sino  
103 indiferentes). Y, además, si se afirma que el gallo, o el toro, o  
cualquiera de los animales valerosos, actúan movidos por lo noble, ¿se  
desprende de ello acaso que el hombre deba aspirar al mismo objetivo?  
Pues demostrando que tales animales posean aquella preñoción, no se ha  
104 demostrado aún que en el hombre haya de ser lo mismo, pues si se  
afirma que el hombre posee una preñoción de lo noble porque ciertos  
animales son valerosos y contrarios al placer y capaces de resistir al  
dolor, por la misma razón, siendo la mayoría de ellos insaciables y  
esclavos de sus vientres, deberíamos mejor afirmar que el hombre

105 aspira al placer. Y si se replica que el hombre no es semejante a los  
animales que buscan el placer, nosotros, a nuestra vez, redarguiremos  
que, si algunos animales persiguen, de acuerdo con la razón natural,  
lo noble, de ello no se sigue que el hombre persiga idéntico objetivo.

106 Otros, por su parte, aseguran que la victoria y el dominio son  
cosas altamentepreciadas por los animales no por sí mismas, sino  
debido al estado agradable de placer y fruición que de ellas se sigue;  
y puede suponerse que esto es aún más cierto en el caso de los  
hombres, para quienes la honra y el elogio, los galardones y honores,  
bastan a satisfacer y alegrar su ánimo y, por ello, les vuelven

107 capaces de arrostrar las mayores penalidades: por esta razón, quizá,  
los que se muestran bravos hasta la muerte y se pierden ellos mismos  
por la salvación de su ciudad luchan y mueren de modo tan viril; pues,  
aunque mueran y renuncien a la vida, mientras permanecen vivos

108 disfrutan y se regocujan con las alabanzas, y algunos, de modo  
similar, creen incluso que una parecida fama les espera tras la muerte  
y desean por ello un glorioso final, y, por último, no es improbable  
que otros arrosten la muerte viendo que los sufrimientos de la vida  
resultarían aún más difíciles de sobrellevar, cuando contemplan

*A sus hijos aniquilados, arrebatadas sus hijas,  
Devastados los aposentos, y hasta los inocentes niños  
Arrojados contra el suelo en horrible matanza.<sup>50</sup>*

<sup>50</sup> Homero, *Iliada*, XXII, 62 ss.

109 Tales son las muchas razones por las que algunos prefieren morir gloriosamente, y no, como repiten hasta la saciedad ciertos dogmáticos, porque consideren que lo noble debe ser objeto de una búsqueda perentoria.

Mas baste a lo dicho para concluir nuestro examen de estas cuestiones.

#### CAPITULO IV

#### DE SI ES POSIBLE LA VIDA FELIZ, SUPONIENDO QUE HAYA COSAS BUENAS Y MALAS POR NATURALEZA

110 Hemos ya examinado suficientemente que nada hay bueno o malo por naturaleza. Examinemos ahora si, admitiendo esto, es posible vivir armonica <sup>51</sup> y felizmente. Los filósofos dogmáticos aseguran que, efectivamente, es así y no de otro modo, pues, según ellos, quien alcanza el bien y evita el mal es feliz, por lo que, en consecuencia, sostienen que la prudencia es una ciencia de la vida capaz de

51 Εὐρώως ἄμα καὶ εὐδαιμόνως βιοῦν, haciendo referencia a la definicion estoica de la felicidad como un "plácido (o armónico) curso de la vida": § 31 *supra*.

111 distinguir lo bueno y lo malo y de procurar la felicidad. Pero los escépticos, sin nada afirmar ni negar precipitadamente, sino sometiéndolo todo a crítica, enseñan que quienes dan por supuesta la existencia de cosas buenas y malas por naturaleza llevan, en consecuencia, una vida infeliz; mientras que a quienes se mantienen en la indefinición y suspenden el juicio,

*la vida les discurre libre de cuidados.*<sup>52</sup>

Y así lo veremos si nos remontamos un poco más atrás

112 Toda infelicidad, en efecto, es siempre producto de alguna perturbación, pero toda perturbación en el hombre es, a su vez, o bien producto de la persecución porfiada de ciertas cosas, o bien  
113 consecuencia del rechazo no menos porfiado de ciertas otras. Ahora bien, todos los hombres persiguen ansiosamente lo que creen que es bueno y evitan lo que suponen malo. Luego toda infelicidad proviene de perseguir lo bueno en cuanto que bueno y evitar lo malo en cuanto que malo. Así pues, dado que el dogmático cree firmemente que tal cosa es buena por naturaleza y tal otra mala, al estar siempre persiguiendo la una y evitando la otra, y, por lo tanto, en continua agitación, no  
114 puede jamás ser feliz. Porque o todo lo que se persigue es, a la vez y por naturaleza, bueno y todo lo que se evita en tanto que rechazable lo es así realmente, o bien algo de lo que se persigue, pero no todo, es deseable y algo de lo que se evita es rechazable; o bien,

52 Homero, *Odisea*, IV, 565.



finalmente, se trata de cosas relativas, y así, en relación a tal hombre en particular tal cosa es rechazable o evitable, pero en relación a la real naturaleza de la cosa, no es ni deseable ni rechazable, sino a veces deseable, a veces evitable. Ahora bien, si uno supone que todo lo que alguien persigue de algún modo es bueno por naturaleza y que todo lo que alguien rechaza es por naturaleza rechazable, arrastrará una vida invivible, forzado a perseguir y evitar la misma cosa al mismo tiempo (a perseguirla, en tanto que algunos la juzgan deseable, y a evitarla en tanto que otros la consideran rechazable); y si, inversamente, mantiene que no todo lo que es de hecho perseguido o evitado es perseguible o rechazable, sino que ciertas cosas son perseguibles y otras rechazables, entonces vivirá, ciertamente, pero no sin preocupaciones: pues, continuamente tras lo que supone bueno por naturaleza y rehuyendo lo que cree por naturaleza malo, nunca se librará de sus cuitas, sino que, cuando no pueda alcanzar lo bueno, estará enormemente agitado a consecuencia de su anhelo por alcanzarlo, y cuando lo haya alcanzado, tampoco ganará el reposo, a consecuencia del contento excesivo o del tener que velar por su conservación. Y similar argumento se aplica a lo malo: pues ni quien no lo padece se halla exento de todo cuidado, no poco agitado, a la vez, por el deseo de evitarlo y de tomar precauciones, ni quien lo padece halla reposo medio de sus tormentos, preguntándose

*Cómo podría escapar a su inminente fin.*<sup>53</sup>

<sup>53</sup> Homero, *Ilíada*, XIV, 507.

118 Mas si alguien dijera que nada es por naturaleza objeto de deseo antes que de rechazo, ni de rechazo más que de deseo, siendo relativo todo lo que sucede y, según el tiempo y la ocasión, a veces deseable y a veces rechazable, viviría imperturbable y feliz, ni exasperado por lo bueno en cuanto que bueno ni abatido por lo malo, aceptando virilmente lo que necesariamente le sucediese y libre del pesar producido por la creencia de que algo malo o bueno está ocurriendo. Y esta liberación se seguiría de la creencia en que nada hay bueno o malo por naturaleza. Luego no es posible vivir felizmente si uno supone que hay algo por naturaleza bueno o malo.

119 Por otra parte, lo que produce algo malo debe ser evitado como si fuera un mal. Por ejemplo, si el dolor es un mal, también lo que lo produce se asimilará al dolor como algo a evitar; y si la muerte es un mal, lo que la cause será también algo rechazable y un mal. Y en general, si lo malo debe ser evitado, lo que cause un mal será

120 necesariamente una rechazable y un mal. Pero, como lo vamos a mostrar, las cosas que algunos llaman buenas son asimismo productoras de males: luego las cosas que algunos llaman buenas son malas en potencia y, por ello, causantes de infelicidad. Porque es precisamente a causa de aquellas cosas que estos males: ánimo de lucro, afán de gloria, deseo de lucha, amor al placer y cosas semejantes, tienen

121 lugar, pues persiguiendo vehementemente y porfiadamente lo que uno supone un bien y cosa deseable, se viene a dar de bruces contra el mal que le aguardaba a la vuelta de la esquina.<sup>54</sup> Así, por ejemplo (pues lo que

<sup>54</sup> Εἰς τὴν ἀτυχίαν κακίαν ἐπιπίπτει: Διτρωαδέκτε, "σε ἀβακίζα σὸνρε εἰ σελίνο καλ.".

queremos decir se clarificará con ejemp' que nos son familiares).  
122 quien da por sentado que la riqueza es un bien, deberá hacer cualquier  
esfuerzo para obtenerla y meditar continuamente el precepto del  
cómico:

*Gana dinero en verano y gánalo en invierno, compañero;*<sup>55</sup>

y aceptar lo que dice el trágico:

*¡Oh tú, oro, el mayor de todos los bienes!*<sup>56</sup>

Pero centrar todos los esfuerzos en la adquisición de la riqueza es  
ser un avaro: quien cree que la riqueza es el mayor de los bienes se  
123 vuelve, en su afán por adquirirla, un avaro. Y quien cree que la  
gloria es deseable se empeña tenazmente en conseguirla; pero quien  
porfía en la adquisición de la fama es un amante de la fama: así que  
el convencimiento de que la fama es deseable y buena por naturaleza  
124 engendra un gran mal, el ser esclavo de la opinión ajena. Y lo mismo  
encontramos en el caso del placer; pues a quienes lo persiguen  
pertinazmente les ocurre de modo necesario ser presa de una gran  
depravación: la molice. De este modo, si lo que produce los males es  
malo y ha quedado demostrado que las cosas consideradas por ciertos

---

55 *Frag. Com. adesp.* 1255 (Kock).

56 Eurípides, *Frag.* 324 (Nauck).

filósofos como buenas producen todos los males-, entonces hay que admitir que las cosas consideradas bienes por algunos son males en potencia.

125 No es, además, posible a nuestros adversarios sostener que, a pesar del aumento de mal que se les sigue a los hombres de la búsqueda y del logro -a través justamente de esa búsqueda y ese logro, es decir, la avaricia a quien corre tras las riquezas, el amor a la fama a quien va tras la fama, y así cada zozobra distinta a quien persigue cada cosa semejante-, sin embargo, aun así, resulta de tales adquisiciones un cierto alivio de sus desvelos y un descanso de sus  
126 pasados afanes, porque quien una vez adquirido la riqueza cesa de buscarla afanosamente y el que ha obtenido placer amortigua la comezon que lo turbaba como los animales que ascienden a un lugar elevado para beber pasan del sufrimiento al placer y, tras haber saciado su sed, cesan en su anterior tormento, así también el hombre padece necesariamente en su búsqueda del bien, pero cuando ha alcanzado aquello por lo que se afanaba queda aliviado de sus  
127 esfuerzos. Pues nosotros pensamos que no es posible afirmar esto y que la cosa no se presenta en modo alguno así, ya que, aunque los hombres obtengan aquellas cosas que estiman su bien, se sienten sin embargo tanto más afligidos y apurados cuanto que no son los únicos en poseerlas. pues solo con esta condición la posesión no compartida estiman valiosos y preciados los bienes, razón por la cual, también, rebosan de envidia, malicia y odio hacia sus vecinos. De modo que, si el afán por lo que se considera bueno no está exento de cuidados, su adquisición resulta ser origen de males aún más numerosos.

128 Y, de nuevo, el mismo razonamiento se aplica a los males. Porque  
cuando alguien posee el prejuicio de que algo es un mal por  
naturaleza, como, por ejemplo, la mala fama, la pobreza, la  
mutilación, el dolor, la enfermedad, o la imprudencia en general, no  
sólo resulta abrumado por estos males, sino por la multitud de los que  
129 les siguen; pues, cuando están presentes, se aflige tanto por ellos  
como por la opinión que sobre ellos sustenta, en virtud de la cual  
está convencido de hallarse acosado por el mal; y tal prejuicio le  
abate más aún que el mayor mal. E igualmente privado de calma se halla  
cuando los presuntos males no están presentes, pues, o a causa de las  
precauciones que toma cara al futuro, o a causa del simple temor, se  
130 encuentra presa de la aflicción. Mas cuando la reflexión haya  
establecido que ninguna de estas cosas es buena por naturaleza o por  
naturaleza mala, obtendremos el alivio de la perturbación y una vida  
en paz.

Así pues, se sigue claramente de lo que hemos expuesto que  
multitud de males tienen su origen en las cosas que algunos creen ser  
bienes y que otros males se derivan de los males mismos, de modo que  
131 la vida feliz, con todo ello, se vuelve inalcanzable. Debemos ahora  
mostrar que ningún consuelo podemos alcanzar tampoco siguiendo el  
camino de la filosofía dogmática. Porque si se supone que algo bueno o  
malo por naturaleza existe, quien consuela al hombre afligido a causa  
de su pertinaz búsqueda del bien en cuanto que bien o de su obsesiva  
132 huida del mal en cuanto mal apacigua su agitación ya sea asegurándole  
que no es su deber perseguir el bien ni evitar el mal; ya sea  
convenciéndole de que el objeto que persigue posee escaso valor y que  
no es conveniente alcanzarlo, mientras que, en cambio, tal otro sí

que es valioso y su obtención conveniente (por ejemplo, <asegurándole> que la riqueza posee menos valor y la virtud más y que no debe perseguir la primera sino la segunda) ; ya sea <asegurándole> que ese objeto es poco útil y entraña multitud de inconvenientes, pero que tal  
133 sí que es útil y conlleva escasos inconvenientes. Ahora bien, afirmar que no es conveniente ni la búsqueda del bien ni la tenaz huida del mal es del todo opuesto al punto de vista de los dogmáticos, quienes están siempre perorando acerca de <la necesidad de> la búsqueda  
134 y el rechazo de tales cosas, de desearlas y evitarlas. Y decir que no se debe perseguir tal objeto por abyecto, pero sí tal otro por más noble es propio de quienes no se liberan de su desazón, sino que se limitan a trocarla por otra distinta: pues así como quien perseguía el primer objetivo se hallaba agitado, también lo estará el que persiga  
135 el segundo; de modo que la palabra del filósofo no ha servido más que para crear una preocupación nueva en lugar de la antigua; pues, reorientando a quien porfiaba, en cuanto que bienes, por la riqueza, la fama o la salud no hacían la persecución de estas cosas sino de, por ejemplo, la nobleza o la virtud, no le libra de su afán sino que  
136 lo transforma en otro. Y así como el médico que cura una pleuritis, pero causa una neumonía, o que, para sanar una frenitis, induce una letargia, no aplaca el mal sino que lo despiaza, igualmente, el filósofo que induce una inquietud en lugar de otra no socorre a la  
137 persona así perturbada. Porque tampoco es posible replicar que la perturbación inducida es moderada, mientras que la anterior era de naturaleza más violenta, puesto que el individuo turbado posee el mismo género de creencia respecto al actual objeto de su afán que el que poseía respecto al anterior: creía que el primer objeto de su

138 elección era bueno y, por ello, lo perseguía denodadamente; mas, como  
ahora cree que el bueno es el segundo, irá tras él con igual denuedo y  
estará igualmente agitado, o quizá incluso lo esté aún más  
violentamente, por cuanto ha abrazado la creencia de que el actual  
objeto de su anhelo posee todavía un valor más elevado. Si, por lo  
tanto, el filósofo induce al atribulado a perseguir una cosa en vez de  
139 otra, no le libraré de su tribulación; y si enseña, sencillamente, que  
tal cosa es de escasa utilidad pero entraña muchos inconvenientes  
mientras que tal otra es de gran utilidad y entraña escasos  
inconvenientes, establecerá una comparación entre un deseo y un  
rechazo, por una parte, y otro deseo y otro rechazo, por otra; mas no  
extirpará la turbación de cual es absurdo, pues la persona atribulada  
no quiere saber qué cosa es más perturbadora y cuál menos, sino que  
140 anhela verse libre de su tribulación. Y sólo sería posible evitársela  
mostrando a la persona conturbada por la evitación del mal y la  
búsqueda del bien que nada bueno o malo existe por naturaleza,

*sino por el juicio que sobre tales cosas pronuncian los*  
*[hombres, 57*

como dice Timón. Y enseñarlo así es la tarea del escepticismo: luego a  
él corresponde asegurar la vida feliz.

---

57 *Poet. Philos. Frag.*, (Diels)

## CAPITULO V

DE SI QUIEN SUSPENDE EL JUICIO ACERCA DE LA NATURALEZA BUENA O  
MALA DE LAS COSAS ES FELIZ EN TODOS LOS ASPECTOS

141 Feliz es quien vive hasta su fin imperturbado <sup>58</sup> y, como dice  
Timon, en un estado de tranquilidad y calma.

*La calma le rodea por todas partes,*<sup>59</sup>

y

*Aquel a quien ve mecido por los serenos vientos de la*  
*[calma].*<sup>60</sup>

De entre los bienes y los males que se dice existen, unos son

<sup>58</sup> Ἀταραξίας, ἀταραξία, idéntico vocablo para referirse  
al fin moral es empleado por los epicúreos (Cf., Diógenes  
Laercio, *Vidas*, X, 82 y *passim*).

<sup>59</sup> *Poet. Philos. Frag.*, (Diels)

<sup>60</sup> *Poet. Philos. Frag.*, (Diels)



142 producidos por la creencia, otros por la necesidad. Por la creencia, cuantos los hombres persiguen o evitan a causa de su propio criterio racional <sup>61</sup>, como, por ejemplo, de entre las cosas externas, se llaman deseables y buenas la riqueza, la fama, la buena cuna, la amistad y similares ; de entre las cualidades del cuerpo, la belleza, la fuerza y el vigor ; de entre las del alma, el valor, la justicia, la prudencia y la virtud en general; y, por el contrario, las cosas opuestas a las mencionadas se estiman rechazables. Por la necesidad,

143 <son producidos> cuantos nos sobrevienen a causa de una impresión sensible desprovista de razón y todos los que la necesidad natural origina, "pero a los que nadie elegiría de modo voluntario" <sup>62</sup> ni

144 los rechazaría, como el dolor o el placer. Ahora bien, puesto que existe tal diferencia en lo que a estas cosas se refiere, sólo vive hasta el fin una vida libre de la perturbación originada por los bienes y los males producto de la creencia el hombre que suspende su juicio, como ya lo establecimos antes <sup>63</sup> al hablar del fin escéptico y también ahora <sup>64</sup>, al mostrar que no es posible ser feliz si se supone

145 que hay cosas buenas y malas por naturaleza: Pues quien así lo hace sobrelleva perturbaciones sin fin, evitando unas cosas y persiguiendo otras, atrayendo sobre sí numerosos males a causa de los bienes, afligiéndose aún más de lo necesario con los males a causa de su

61 Transponiendo, de acuerdo con Heintz (op. cit., 255),  
 ἀνορέτην ante ἐπίου

62 Cf. Homero, *Iliada*, III, 66.

63 En HP, I, 25 ss.

64 En §§ 110ss *supra*.

146 opinión sobre los mismos. Así, el hombre que sostiene, por ejemplo, que la riqueza es un bien y la pobreza un mal resulta perturbado, cuando no se halla en posesión de la riqueza, de dos maneras: primeramente, porque no posee el bien y, en segundo lugar, porque se afana en su consecución; y cuando posee el bien, la perturbación es triple: en primer lugar, porque está entregado a una exaltación sin medida, en segundo lugar, porque se afana por preservar el bien y, en tercer  
147 lugar, porque teme angustiándose su pérdida. Pero quien no establece la riqueza entre los bienes o entre los males, sino que profiere la expresión "no más" <sup>65</sup>, ni resulta abatido con su ausencia ni exaltado con su presencia, quedando en ambos casos imperturbable: así pues, respecto a las cosas que, según la opinión, se consideran bienes o males, y respecto a los deseos y las evitaciones, es absolutamente  
148 feliz, mientras que, en lo que respecta a las afecciones sensibles e irracionales se mantiene ecuánime. Pues a lo que sobreviene, no a causa de un mal uso de la razón y una opinión infundada, sino por efecto de una involuntaria afección de los sentidos, no es posible  
149 escapar por medio del argumento escéptico <sup>66</sup> a alguien torturado por el hambre o la sed no es posible, por medio del argumento escéptico convencerle de que no sufre: ni a quien se halla gozoso porque ya ha saciado su hambre y su sed es posible llevarle al convencimiento de que no está satisfecho.

65 Οὐ μᾶλλον, expresión técnica escéptica para indicar el equilibrio o equipolencia que se debe guardar frente a las opiniones filosóficas en liza: cf. HP, I, 187, ss.

66 Cf. HP, III, 237.

150        ¿Qué os ayuda, pues -preguntan los dogmáticos-, para la obtención  
de la felicidad, la suspensión del juicio, si uno debe permanecer de  
todos modos perturbado y, en tanto que perturbado, infeliz? Es una  
gran ayuda -responderemos-. Pues si bien quien suspende el juicio  
sobre todas las cosas es perturbado por la presencia de lo que le  
causa el dolor, comparado con los dogmáticos, soporta su desgracia más  
151 fácilmente, porque, en primer lugar, perseguir bienes y huir males  
innumerables, siendo así agitado, como por las furias, por la desazón  
que tales búsquedas y evitaciones conllevan es peor que, en vez de  
sufrir de este modo, ocuparse simplemente en rehuir y evitar una sola  
152 forma de mal; en segundo lugar, incluso lo que los eféticos <sup>67</sup>  
evitan como mal no es en exceso perturbador. Pues o el sufrimiento es  
pequeño, como el que cotidianamente nos sobreviene (hambre, sed, frío,  
153 calor, o cosa semejante), o, por el contrario, es violentísimo e  
intenso, como en el caso de quienes están afectados por implacables  
tormentos, durante los cuales los médicos a menudo administran  
potentes analgésicos con el fin de ayudar al paciente a obtener algún  
repose, o, finalmente, es moderado pero pertinaz, como en ciertas  
154 enfermedades. Ahora bien, de entre estos, el que cotidianamente  
soportamos es escasamente perturbador, por cuanto su remedio (comida,  
bebida, abrigo) es fácil de procurar; el más intenso y extremadamente  
perturbador nos sobreviene, pero solamente por un momento, como un  
relámpago, y enseguida, o bien nos destruye o bien se destruye él

.....  
67 Έφετικοί: "quienes suspenden el juicio", es decir, los escépticos.

155 mismo; y, finalmente, el tipo de dolor que es moderado pero tenaz, ni  
dura toda la vida ni es continuo por naturaleza (pues si fuera  
incesante no se prolongaría por tanto tiempo), sino que tiene muchos  
periodos de descanso y de mejoría.

Así pues, la perturbación que sobreviene al escéptico es leve y  
156 no tan terrible. Mas, si así fuera, no debemos censurar a los que  
sufren involuntariamente y por necesidad, sino a la naturaleza,

*Que en nada se ocupa de las humanas opiniones.*<sup>68</sup>

así como al hombre que a causa de sus creencias y por su propio  
juicio atrae hacia sí el mal. Y así como no hay que censurar a quien  
padece una fiebre por el hecho de padecerla (pues la padece  
involuntariamente), sino a quien no se abstiene de lo que le es  
perjudicial (pues está en su poder prescindir de lo perjudicial),  
igualmente, quien se halla turbado por la presencia de algo doloroso  
157 no debe ser censurado, pues la turbación causada por el dolor no es  
imputable a él, sino a la necesidad, quérala él o no; mas quien de su  
propia imaginación se saca una multitud de cosas que desear y que  
evitar, ése bien merece ser censurado, pues por sí mismo se ha creado  
un mar de males. Y lo mismo puede verse en el caso de los mismos  
158 denominados males: pues quien no añade al daño que sufre la creencia  
adicional de que es un mal, se ve solamente afectado por la obligada  
moción del dolor; pero quien imagina además que el dolor es cosa  
impropia, que es sólo y puramente mal, dobla con esta creencia la

---

68 Eurípides, *Frag.* 920 (Nauck).

159 turbación que de la presencia del dolor resulta. Pues, ¿acaso no observamos con frecuencia cómo, entre quienes sufren una operación, el que está siendo intervenido arrostra virilmente el suplicio sin

*palidecer su hermosa piel ni dejar correr las lágrimas por sus  
[mejillas],<sup>69</sup>*

debido al hecho de estar afectado solo por la impresión correspondiente a la intervención; mientras que quien se halla a su lado, en cuanto ve derramarse un poco de sangre, pálido de repente, tiembla, suda abundantemente, vacila, y finalmente desfallece sin decir palabra, no a causa del dolor (que no está presente en él), sino por  
160 la sola creencia de que el dolor es un mal? Así que la turbación debida a la creencia en cierto mal como tal mal es en ocasiones mayor que la que resulta solamente del pretendido mal. Por ello, quien suspende el juicio acerca de todo lo que depende de la creencia disfruta de la felicidad de modo más pleno y, aunque es perturbado en  
161 el transcurso de las afecciones involuntarias e irracionales.

*pues no es vástago de una encina legendaria ni de la piedra  
proviene, sino que pertenece al linaje de los hombres.<sup>70</sup>*

---

<sup>69</sup> Homero, *Odisea*, XI, 529

<sup>70</sup> Hasta la coma, la cita es de Homero, *Odisea*, XIX, 163; el resto, presumible adición del propio Sexto.

con todo, su disposición es moderada <sup>71</sup>.

162 Y, consecuentemente, también hay que desdeñar a quienes suponen  
que «el escéptico» está abocado a la inactividad o a la  
163 inconsistencia (a la inactividad, porque, al consistir toda su vida en  
deseos y repulsiones, quien nada desea ni rehuye es como si rechazase  
164 la vida y quedara como un vegetal; y a la inconsistencia porque,  
encontrándose bajo el poder del tirano y viéndose forzado a ejecutar  
un acto innombrable, o bien no se someterá a lo ordenado, sino que  
elegirá una muerte voluntaria, o bien, para evitar los suplicios,  
cederá a lo que se le manda, y ya no quedará, en palabras de Timon,  
"sin rechazo ni elección", sino que elegirá una cosa y rechazará la  
otra, que es precisamente lo que hacen quienes sostienen con fiadamente  
165 que algo hay objeto de rechazo y elección). Pero, al argumentar así,  
no comprenden que el escéptico no vive según una teoría filosófica  
(pues en lo que a esto respecta, queda inactivo), pero, en lo que se  
refiere a la observación no filosófica de la vida, es capaz de  
166 desear ciertas cosas y rechazar otras. De modo que, cuando sea  
obligado por el tirano a cometer algo prohibido, elegirá, quizá, esto y  
evitará aquello, siguiendo la precepción acorde con las leyes heredadas  
de los padres y las costumbres; y, en comparación con el secuaz de los  
dogmáticos, en verdad soportará el tormento más fácilmente, al no  
mantener, como aquél, una creencia añadida al presente sufrimiento.

71 Μετριοπαθῶς: Recuérdese que el fin de la esceptesis es "en lo opinable, la quietud (ἀραπαγίαν) y en lo necesario la moderación (μετριοπαθειαν): HP, I, 25-26. Cf. asimismo Diógenes, *Vidas*, IX, 108. Con §§ 162-167, cf. todo el capítulo XII del primer libro de las *Hipotiposis*: "Acerca del Fin de la esceptesis" (HP, I, 25-30).

167 Mas ya hemos discutido, con mayor precisión, acerca de estas cosas en nuestros escritos sobre el fin escéptico, y no hay necesidad de

*Una vez más repetir lo que tan claramente ya fue dicho.*<sup>72</sup>

De ahí que, puesto que ya hemos dado fin a nuestro tratamiento de las cosas buenas y malas, cuyas dificultades se extienden casi al entero dominio de la ética, sigamos y examinemos ahora si existe un arte de vivir.

---

72 Homero, *Odisea*, XII, 453.